



پاسخ به تشکیک در عصمت حضرت یوسف علیه السلام بر اساس تحلیل حقیقت هم

غلامعلی مقدم^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۷

نبی الله صدری فر^۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۱۲/۲۷

چکیده

اصل عصمت پیامبران با وجود اختلاف در حدود و ثغور، از مسلمات معارف اسلامی است. عدم عصمت علمی و عملی در دریافت، حفظ و ابلاغ، موجب نقض غرض خداوند حکیم می‌شود و محال است. در عین حال ظواهر بعضی از آیات و روایات موهم فقدان برخی مراتب عصمت در انبیاء است. آیه ۲۴ سوره یوسف علیه السلام که از همت حضرت به زلیخا سخن گفته، از این جمله است که منشاء شبهه و ارائه پاسخ‌های متعدد به آن شده است. مسئله تحقیق این است که نقاط ضعف و قوت دیدگاه‌های ارائه شده چیست؟ و آیا می‌توان با تکیه بر برخی مبانی و متناسب با سطحی از مخاطبان، پاسخی جدید به این شبهه ارائه کرد؟ در این مقاله به روش توصیفی تحلیلی، ضمن بیان و نقد مهم‌ترین دیدگاه‌ها، نشان داده شده است که مبتنی بر مشکک بودن اراده، میل تکوینی و قصد انجام، هر دو از مراتب حقیقت واحدی هستند که واژه «هم» درباره آن به کار رفته است، بنابراین می‌توان هم حضرت یوسف را به میل طبیعی و هم زلیخا را به قصد ارتکاب تفسیر نموده و از این رهگذر به شبهه پاسخ گفت.

واژگان کلیدی

شبهه عصمت یوسف، مشکک بودن اراده، هم، برهان.

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد مقدس (gh1359@gmail.com).

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور (sadrifar@gmail.com).

۱. بیان مسئله و تقریر محل نزاع

علی رغم طرح مسأله عصمت پیامبران در آیات متعددی از قرآن و تأکید بر آن، حسب ظاهر آیاتی وجود دارند که در نگاه اول با مسأله عصمت ناسازگار به نظر می‌رسد. در آیه ۲۴ سوره یوسف عَلَيْهِ السَّلَام خداوند در جریان مراده همسر عزیز مصر و یوسف عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (یوسف: ۲۴).

مفسران دیدگاه‌های متفاوتی در خصوص این آیه مطرح کرده‌اند. آنچه سبب شبهه شده، استعمال «هم» و تفسیرهای متعدد آن است، برخی مفسران از جمله طبری و دیگران، مراد از «هم» را تصمیم بر گناه شمرده‌اند که برهان پروردگار مانع تحقق آن شد (طبری، ۱۴۱۲، ۱۲: ۱۰۹). آنچه در تفسیر برخی صحابه و تابعین در ذیل آیه نقل شده نیز شبهه را تقویت می‌نماید (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ۲: ۳۲۷). در مقابل متکلمان و مفسران شیعه و سنی، تلاش نموده‌اند، ساحت حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَام را از این شبهه، منزه نمایند.

بنابراین مسئله این است که آیا آیه ۲۴ سوره یوسف عَلَيْهِ السَّلَام با عصمت آن حضرت در تعارض است؟ دیدگاه‌های ارائه شده در دفع شبهه چیست؟ نقاط قوت و ضعف آنها کدامند. چگونه می‌توان تقریری نو در پاسخ به این اشکال ارائه کرد؟

در این مقاله مهم‌ترین دیدگاه‌های مطرح شده در ذیل آیه را مورد نقد و بررسی قرار داده و در پایان دیدگاه مختار را مبتنی بر برخی مبانی چون مشکک بودن اراده، تحویل اراده به تحریک طبیعی و اعمال ولایت تکوینی خداوند به عنوان یکی از پاسخ‌های قابل طرح در این شبهه تقریر و به اشکالات احتمالی پاسخ می‌دهیم.

۲. نگاهی اجمالی به دیدگاه‌ها

در آیه محل بحث «هم» درباره حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَام و زلیخا یکسان به کار رفته است. اساس اشکال بر تحلیل معنای «هم» و «برهان» مبتنی است و مدافعان عصمت نیز به تفسیر و توجیه «هم» اقدام کرده‌اند. در ادامه مهم‌ترین دیدگاه‌ها در مواجهه با شبهه بررسی می‌شود.

۱-۲. تاویل «هم» به موعظه

این دیدگاه که اختصاص به ابن‌عطا از مفسران تابعی دارد، با تفکیک معنایی میان «هم»

حضرت یوسف و «هَمَّ» زلیخا به پاسخ شبهه پرداخته است. بر اساس این دیدگاه، مراد از «هَمَّ» همسر عزیز مصر نسبت به حضرت یوسف، تصمیم به مقدمات و اقدام به کامجویی و شهوت‌رانی تفسیر شده است؛ ولی مراد از «هَمَّ» حضرت یوسف علیه السلام نسبت به زلیخا موعظه و نصیحت کردن یوسف به زلیخا و منع کردن او از ارتکاب این گناه است.

به اعتقاد این گروه، حضرت یوسف از تن دادن به خواست زلیخا و انجام این عمل متنفر و منزجر بود، بنابراین در ابتدا به موعظه، نصیحت و نهی لسانی زلیخا پرداخت و چون این موعظه و نهی از منکر لسانی را در زلیخا مؤثر ندید، اقدام به فرار و ترک صحنه گناه کرد (سلمی، ۱۳۶۹: ۱۰۳)، البته این احتمال نیز وجود دارد که مقصود ابن عطا این قول از تفسیر «هَمَّ بها» به موعظه، اراده موعظه کردن باشد، طبیعی است که در این صورت این قول، قول جداگانه‌ای نیست و می‌توان آن را به اقوال بعدی و اختلاف در متعلق اراده ارجاع داد؛ اما بنا بر احتمال نخست، به نظر می‌رسد اشکالاتی در این دیدگاه قابل طرح باشد.

نقد اول این‌که با توجه به یکسانی استعمال «هَمَّ» در مقام تعبیر درباره حضرت یوسف و زلیخا، اصل بر یکسانی معنای مستعمل فیه در مورد هر دو است و تفسیر و توجیه خلاف اصل، نیازمند دلیل و اثبات است. این دیدگاه بر تفکیک معنایی میان «هَمَّ» یوسف و «هَمَّ» زلیخا، مبتنی بر استحسان و ذوق و پیش‌فرض‌های اعتقادی درباره عصمت تکیه نموده و قرائن کافی بر انصراف معنای «هَمَّ» درباره حضرت یوسف ارائه نکرده است.

دوم این‌که «هَمَّ» به معنای موعظه در استعمالات رایج عرب مشاهده نشده و در کتب لغت نیز ثبت نگردیده است. قرآن کریم از ماده وعظ و مشتقات آن در جاهای دیگر استفاده کرده و منع یا قبح استعمال درباره این لغت وجود نداشته، حتی ماده «هَمَّ» به عنوان تضمین^۱ نیز به جای وعظ به کار نرفته است.

۲-۲. تفکیک در متعلق «هَمَّ»

این دیدگاه، یکی از معانی مشهور «هَمَّ» یعنی قصد و اراده را درباره «هَمَّ» حضرت یوسف و زلیخا پذیرفته، اما برای تنزیه حضرت یوسف از قصدگناه و پاسخ به شبهه، تفاوت میان «هَمَّ» زلیخا و یوسف را به متعلق قصد ارجاع داده است. بنابراین واژه «هَمَّ» درباره حضرت یوسف و

۱. تضمین آن است که کسی سخنی از قرآن مجید، حدیث یا شعر شاعر دیگری را در نظم یا نثر خود بیاورد.

زلیخا به معنی قصد و اراده است، اما از آنجا که متعلق قصد در آیه شریفه مستتر است، می‌توان برای «هَمَّ» یوسف و زلیخا، متناسب با هر کدام مقصودی جدا در نظر گرفت. صاحبان این قول در متعلق محذوف نیز اختلاف نظر داشته و هر کدام معنایی را به عنوان متعلق قصد معرفی کرده‌اند.

برخی از مفسران مانند شیخ طوسی و پیروان او، متعلق «هَمَّتْ» در زلیخا را قصد شهوت‌رانی و کامجویی و متعلق «هَمَّ بها» در حضرت یوسف را قصد زدن، دفع نمودن و امثال آن در تقدیر گرفته‌اند؛ بنابراین واژه «هَمَّ» در هر دو استعمال به معنای قصد کردن است، اما متعلق قصد حضرت یوسف علیه السلام با متعلق قصد زلیخا متفاوت است.

برخی دیگر از مفسران مانند ثقفی تهرانی این تفکیک در متعلق را به فعل و عدم فعل تفسیر نموده و آن را با روایتی از امام رضا علیه السلام تأیید کرده‌اند که آن حضرت فرمود: «زلیخا عزم کرد که به جا آورد و یوسف عزم کرد که به جا نیاورد.» بنابراین اگر چه واژه «هَمَّ» درباره یوسف و زلیخا به معنای قصد و اراده است، اما متعلق اراده زلیخا ارتکاب و انجام فعل بوده، در حالی که متعلق اراده یوسف امتناع و ترک فعل بوده است: «زلیخا عزم نزدیک شدن به یوسف کرد و یوسف عزم نزدیک نشدن به زلیخا کرد، پس باید قائل شد که مفعول «هَمَّتْ» و «هَمَّ» در آیه شریفه حذف شده است و مانعی ندارد که یک جا فعل باشد و یک جا ترک فعل به مناسبت مقام هر یک از آن دو نفر» (رک: ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ق، ۳: ۱۳۴).

صاحبان برخی دیگر از تفاسیر از جمله طیب متعلق را در حضرت یوسف قصد باطنی نسبت به قتل زلیخا و در زلیخا قصد آشکار نسبت به فحشا معرفی کرده‌اند: «هَمَّ یوسف بر قتل زلیخا بود نه بر زنا و برهان رب، علم به مضار قتل بود که کسان زلیخا او را قصاص کنند و متهم کنند و قضیه را برخلاف واقع انتشار دهند که بگویند یوسف قصد این عمل را داشت و زلیخا مانع بود. لذا او را کشت.» (طیب، ۱۳۶۹، ۷: ۱۷۸) مؤید این معنی است آن که «هَمَّ به» نوعاً در اراده قتل کسی استعمال می‌شود (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸، ۳: ۱۳۴).

نقد اگر نتوان همّت در زلیخا و یوسف را تحت شمول واژه «هَمَّ» توجیه و تفسیر نمود، تفکیک متعلق در واژه همّت می‌تواند پاسخ مناسبی در این زمینه قلمداد شده و یا در طول پاسخ‌های دیگر مطرح شود. اگر چه در این صورت تعیین مقصود یا متعلق کاری دشوار است و نیازمند ادله قوی و قرائن قطعی است. در غیر این صورت، باب تقدیر وسیع است و هر کس

می‌تواند مبتنی بر پیش فرض‌های اعتقادی، کلامی، تفسیری و ادبی یا ذوق، سلیقه و استحسان شخصی درباره آن متعلق محذوف، اظهار نظر کند؛ چنانکه در ذیل همین دیدگاه می‌بینیم که با وجود توافق بر اصل تقدیر درباره خود مقدر و این‌که زدن یا ترک یا قتل یا فرار است، نظرات مختلفی ابراز شده است، مضمون روایات نیز در این مسئله عاری از اختلاف نیست.

ضمن این‌که درباره برخی از این تقدیرها مانند قتل، محذورات دیگری نیز قابل طرح است. کشتن گناهی عظیم شمرده می‌شود و بزرگی آن تا آنجا است که خداوند می‌فرماید: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (مانده: ۳۲)؛ درحالی‌که درباره زنا چنین تعبیری وجود ندارد. پس گناه قصد قتل اگر چه واقع نشود، از گناه قصد به زنا اگر بیشتر نباشد، کمتر نیست.

در تحلیل نهایی خواهیم گفت که بنا بر تبیین پیشنهادی توجیه و تفسیر واژه «هم» در زلیخا و یوسف تحت شمول یک معنا، امکان‌پذیر است.

۳-۲. تبدیل «هم» به زدن

در دیدگاه قبل با تفکیک میان «هم» در زلیخا و یوسف، «هم» زلیخا به کامجویی و «هم» یوسف به زدن و دفع کردن تفسیر شده بود. دیدگاهی دیگر برای حفظ وحدت معنا با وحدت سیاق زدن را به عنوان متعلق «هم» یوسف و زلیخا هر دو مطرح کرده است. بنا بر این دیدگاه که اختصاص به رشید رضا و پیروان او دارد، زلیخا و یوسف هر دو قصد زدن نموده، متعلق همّت آن‌ها به تبع سیاق واحد و «هم» آن‌ها مصروف یک امر بوده است. حضرت یوسف علیہ السلام به جهت درخواست قبیح و نامشروع زلیخا و دفع فتنه او تصمیم به زدن زلیخا گرفت و زلیخا به خاطر نافرمانی و عدم اطاعت از دستور، تصمیم به تنبیه و زدن غلام خود یوسف کرد.

طبیعی است که مراد از مشاهده برهان خداوند، روشن شدن باطن و حقیقت و عواقب ناشی از این اقدام برای یوسف بود که او را از عملی کردن تصمیم خود بازداشت: «وقتی همسر عزیز امتناع یوسف علیہ السلام را از اجابت خواسته‌اش دید، عصبانی شد و در صدد انتقام برآمد و تصمیم گرفت یوسف علیہ السلام را به جرم تمردش مورد ضرب قرار دهد و یوسف علیہ السلام آماده شد که از خود دفاع کند و اگر دست همسر عزیز به او برسد او نیز بی‌درنگ پاسخ بگوید، ولی چون این عمل به ضرر حضرت یوسف بود، خداوند در دل او انداخت تا فرار نماید. یوسف به سمت در دوید در را باز نمود و گریخت؛ ولی زلیخا او را دنبال کرد و پشت در به او رسید.» (رشیدرضا، ۱۴۲۳ق،

۱۲: ۲۲۳؛ مراغی، بی تا، ۱۲: ۱۳۰؛ کاشفی، بی تا: ۵۰۷)

نقد آنچه در آیه و با سیاق واحد بدان تصریح شده است، «هَمَّ» و اهتمام یوسف و زلیخا نسبت به یکدیگر است، سخن درباره متعلق این «هَمَّت» و تعیین آن خارج از صراحت آیه است. در مقام تعیین متعلق محذوف نیز -چنانکه گذشت-، با توجه به وسعت باب تقدیر امور زیادی به عنوان متعلق محذوف قابل طرح است که انتخاب و اثبات هر کدام از آنها نیازمند قرینه و دلیل قطعی و قابل اعتماد است، ترجیح دادن یک طرفه یا دو طرفه از میان احتمالات ممکن، ترجیح بلا مرجح و ادعای بدون دلیل است.

مضامین روایات نیز در این باره مختلف است و محتوای برخی از اقوال در روایات نیز مشاهده می شود، در بعضی روایات مطابق برخی اقوال «هَمَّ» زلیخا به قصد انجام فعل و «هَمَّ» حضرت یوسف به قصد ترک فعل معنا شده است: «زلیخا انجام دادن فعل را قصد کرد و یوسف عدم انجام را قصد کرد.» (صدوق، ۱۳۸۷، ۱: ۲۰۱) در برخی روایات نیز «هَمَّ» حضرت یوسف به قصد قتل تفسیر شده و این که خداوند یوسف را از ارتکاب قتل یا عمل منافی عفت بازداشته است: «زلیخا قصد گناه کرد و یوسف تصمیمی گرفت که اگر زلیخا او را مجبور کند، او را بکشد، این بود که خداوند او را از ارتکاب قتل و عمل منافی عفت دور کرد» (همان، ۱: ۱۹۳). برخی روایات نیز از طمع حضرت یوسف به زلیخا سخن گفته اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۱: ۱۶۷).

اگر چه بررسی سندی و دلالتی این روایات شایسته تحقیقی جداگانه است و مجال گسترده تری می خواهد، اما به اجمال می توان گفت با توجه به شدت اهتمام علما به روایات و دقت در تعیین و تأمین قرائن و شواهد، اگر برداشت قطعی یا تأیید اتفاقی و اکثری نسبت به برخی از اقوال با روایات ممکن بود، بالتبع این اختلاف نظر نیز تقلیل پیدا می کرد و حداقل برخی از اقوال و احتمالات مخالف روایات از طرف صاحبان اقوال ابراز نمی شد. گویا چند پاسخ مذکور در روایات در عرض هم و در مقام تعادل با دیگر اقوال باقی مانده اند. بنابراین طرفداران هر کدام از احتمالها به حسب برداشت خود از آیه و با اتکا بر قرائن استنباطی از تقدیر مورد نظر خویش دفاع کرده اند.

۴-۲. تقدیم و تأخیر در آیه

در منطوق آیه شریفه به حسب ظاهر جواب لولا محذوف است، بنابراین غالب مفسران چنانکه در اقوال مشاهده می شود، متناسب با قرائن جوابی برای لولا در نظر گرفته اند. برخی

دیگر از مفسران اصل منطوق را متّصف به تقدیم و تأخیر کرده و از این طریق میان دو «هَمْ» تفاوت ایجاد کرده‌اند. بر این اساس، «هَمْ» در هر دو به معنای قصد است، اما «هَمْ» زلیخا متّصف به وقوع و «هَمْ» یوسف محکوم به امتناع خواهد شد؛ بنابراین در اصل تقدیر آیه چنین است: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ، وَ لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ لَهَمَّ بِهَا»؛ یعنی زلیخا قصد یوسف را کرد و اگر یوسف برهان پروردگار خود را ندیده بود او هم قصد وی را کرده بود، البتّه برهان پروردگار را دید و قصد نکرد پس قصدی از جانب یوسف واقع نشده است و شبهه از اساس منتفی است.»

این تقدیم و تأخیر را شواهدی از دیگر آیات و اشعار عرب نیز همراهی می‌کند؛ مانند آیه «إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا» (قصص: ۱۰) و قول شاعر:

فَلَا يَدْعُنِي قَوْمِي لِيَوْمِ كَرِيهَةٍ / لَئِنْ لَمْ أُعَجَلْ ضَرْبَةً أَوْ أُعَجَلْ

صاحب مجمع‌البیان این قول را به ابومسلم مفسّر نسبت داده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵: ۳۴۳)؛ چنانکه به اعتقاد صاحب تفسیر منیر در کلام تقدیم و تأخیر صورت گرفته و اصل کلام چنین بوده است: «وَلَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ لَهَمَّ بِهَا وَ لَخَالِطَهَا» (زحیلی، ۱۴۱۱ق، ۱۲: ۲۴۳).

علامه مغنیه نیز آورده است: «نزدیک‌ترین پاسخ به ظاهر کلام و نیز مقام پیامبران آن است که در آیه پس و پیش صورت گرفته است و در اصل چنین است: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ هَمَّ بِهَا». معنای این سخن آن است که یوسف به هیچ روی آهنگ آن زن را نکرد، نظیر این‌که گوینده‌ای بگوید: «لَوْلَا فَلَانٌ لَهَلَكْتُ؛ اگر فلانی نبود، هرآینه هلاک می‌شدم» (مغنیه، ۱۳۷۸، ۴: ۴۷۸).

نقد قواعد ادبی متأخر از استعمالات عربی است، بسیاری از قواعد ادبیات با استثناء مواجه‌اند و با اطمینان به صحت استعمال قرآنی، می‌توان آن را استثنایی بر قاعده رایج ادبی به شمار آورد، به‌ویژه این‌که تقدیم و تأخیر در آیه در برخی روایات نیز وارد شده است (صدوق، ۱۳۸۷، ۱: ۲۰۱). بنابراین بر فرض قبول آن مبنای ادبی و ترجیح این روایات، این قول را می‌توان پاسخی مناسب بر شبهه به شمار آورد، اما با توجه به اختلاف روایات و قرائن، حکم قطعی به ترجیح این قول و مبانی آن دشوار است و شاید بتوان این دیدگاه را چنین نقد کرد که تقدیم و تأخیر کلمات و عبارات بر اساس قواعد خطاب و استعمال قرآن کریم مربوط به مواردی است که محتوای کلام روشن باقی بماند و اختلافی در معنا پدید نیآورد یا قرائن قوی موجود باشد و معنا تغییر نکند.

در این آیه با تقدیم و تأخیر جملات جایگاه قیود تغییر کرده و معنا عوض می‌شود، اگر «هَمْ» یوسف مقدّم باشد، مطلق و غیرمقیّد است و اگر بر طبق این دیدگاه، مؤخّر باشد، مقیّد به شرط خواهد بود. معنای ظاهر در صورت اول نفی و امتناع همت از حضرت یوسف علیه السلام و در صورت دوم حسب ظاهر و عطف بر ماقبل، اثبات همت است؛ بنابراین می‌توان اشکال کرد که اقدام به این تقدیم و تأخیر در آیه، موجب ابهام در مقصود، خفای در معنا و ایجاد شبهه در مسئله مهمی مانند عصمت انبیاء خواهد شد و چنین تغییری در خطاب حکیم قابل قبول نیست.

۵-۲. مشکک بودن اراده و پاسخ به تشکیک در عصمت یوسف

مسئله طلب و اراده از دشوارترین مباحث علوم انسانی است که در فلسفه، اصول و کلام اسلامی نیز مورد توجه قرار گرفته است. بنا بر مبنای تشکیکی بودن اراده و تحلیل عقلی تحقق فعل در عالم خارج، پیدایش طلب و اراده مقدماتی دارد که به ترتیب واقع می‌شوند. به مقتضای تشکیک تعداد این مراحل و مرز دقیق میان هر کدام از آنها قابل احصا نیست، اما شناخته‌شده‌ترین این مراحل عبارتند از: تصوّر ابتدایی، تصدیق، شوق، تأکید شوق و تصمیم به انجام هستند. (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۷۲؛ صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱، ۵: ۲۰۱)

تصوّر و شوق حاصله نیز مسبوق به برخی عوامل است که می‌توان از آنها به عنوان مبادی شوق نام برد. این عوامل نیز گسترده و متعدد بوده، قابل احصا نیست و موارد گفته‌شده محصول استقراء است. این شوق ممکن است در نتیجه تأمل و تفکر حقیقی و استدلال و برهان برای شخص حاصل شود، چنانکه ممکن است حاصل خیال‌پردازی‌های سست و بی‌منطق باشد یا تحت تأثیر اوهام و تلقینات بیرونی و وسوسه‌های نفسانی حاصل شود و یا متأثر از محیط، آداب و رسوم، سنت‌ها، آموزش و تعلیم، تعصبات و حتّی جغرافیا، تغذیه و عوامل دیگر در فرد ایجاد شود.

چنانکه می‌بینیم مرز میان عوامل طبیعی و تکوینی در حصول شوق بسیار به هم نزدیک است و حتّی برخی از آنها امور تکوینی و خارج از اراده و اختیار انسان هستند. روشن است که میل، شوق و همت حاصل از آنها نیز تا حدودی ناخودآگاه و به صورت طبیعی و غریزی حاصل شده باشد؛ پس آنچه بعدها به عنوان عزم و اراده انجام فعل ظهور و بروز می‌کند، به حسب این تحلیل امری دفعی‌الوقوع نیست، بلکه مبادی و مقدماتی دارد که همه در معنای عام

عزم و اراده یعنی حرکت و میل و انگیزه و شوق داخل هستند. در واقع اراده نهایی همان شوق تأکید شده است و شوق و میل مراتب ضعیف‌تر همان اراده هستند. از اینجا می‌توان به مشکک بودن حقیقت اراده در خارج و مشکک بودن معنای عام عزم پی برد.

بر این اساس، می‌توان اراده نهایی را «هَمَّ شَدِيدٍ نَفْسَانِي» به ارتکاب و انجام و شوق اولیّه و مبادی آن را «هَمَّ ضَعِيفٍ» نامید و هر دو را تحت عنوان هَمَّ جمع کرد؛ چنانکه در این اطلاق هَمَّ به شوق می‌توان میل طبیعی و تکوینی و کشش غریزی ناخودآگاه را نیز داخل دانست: «حقیقت این است که تغایر میان شوق و اراده به شدت و ضعف است نه چیز دیگر؛ زیرا شوق گاه ضعیف است، سپس شدت و قوت یافته و تبدیل به تصمیم می‌شود، پس اراده و عزم نهایت شوق است» (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۳۴، صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۲۲: ۲۴۰) شوق گاه ضعیف است، سپس تقویت شده تا این‌که به عزم و تصمیم تبدیل می‌شود (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۸۰۴).

با پذیرش مشکک بودن حقیقت عزم و اختلاف مراتب آن، وحدت سیاق در آیه شریفه حفظ خواهد شد. با توجه به لسان اثباتی آیه و عطف «هَمَّ بِهَا» بر «هَمَّتْ بِه» نیازی به تفکیک میان سلب و ایجاب، حکم به تقدیم و تأخیر، افزایش و کاهش قیود و... در جمله نخواهد بود. هَمَّتْ به معنای عام مفهومی مشکک خواهد بود و این وحدت تشکیکی منافاتی با تعدد مراتب آن ندارد. در امور تشکیکی همه مراتب ضعیف و شدید در حقیقت، درجات وجودی شیء واحد بوده و الفاظ و مفاهیم مشکک به اشتراک معنوی بر همه مراتب صادق است.

بنابراین می‌توانیم بپذیریم هَمَّتِي که برای حضرت یوسف رخ داده است، همان اثر طبیعی شرایط و میل تکوینی غریزی است که لازمه جنبه بشری انبیاء است؛ چنانکه همین هَمَّتِ الْبِتَّةُ با درجه شدیدتری که قرب به اقدام عملی است، برای زلیخا نیز حادث شده است. حضرت یوسف با مشاهده برهان پروردگار در مقابل آن حرکت و میل و خواست غریزی مقاومت نموده و از تشدید و تبدیل به اقدام جلوگیری کرده است.

این معنای از «هَمَّ» را حتّی می‌توان به عنوان جواب محذوف لولا در نظر گرفت که به قرینه لفظی حذف شده است: «اگر یوسف برهان پروردگار را مشاهده نمی‌کرد «لَهَمَّ بِهَا»». بنابراین جواب لولا که به قرینه حذف شده است، به حسب لفظی همین عبارت «لَهَمَّ بِهَا» است، البتّه مراد و معنای «هَمَّ» در جواب لولا، مرتبه‌ای از هَمَّتِ است که قرب به اقدام یا تصمیم بر ارتکاب و انجام فعل بوده و یوسف به دلیل مشاهده برهان پروردگار، از تحقّق آن پرهیز نموده است.

۱-۵-۲. تحویل اراده به تحریک طبیعی

یکی از معانی عمده واژه «هَمَّ» در لغت که از جانب عدّه‌ای به عنوان معنای محوری نیز تعیین شده است، عزم، اراده و تصمیم به انجام عمل است. گروهی از مفسران قدیم و جدید نیز هماهنگ با وحدت سیاق همین معنا را به نحو یکسان برای هَمَّت یوسف و زلیخا تعیین کرده‌اند. بر این اساس و با توجه به یکسانی استعمال «هَمَّ» در زلیخا و حضرت یوسف، همان اراده‌ای که در زلیخا برای مرآده و کامجویی از یوسف وجود داشت، در یوسف علیه السلام نیز ابتدائاً تحقق یافته است، اما مشاهده برهان پروردگار حضرت یوسف را از اقدام و عملی کردن این تصمیم و اراده باز داشته است.

در تفسیر مقاتل بن سلیمان آمده است که هر دو آماده مرآده و کامجویی بودند و برهان پروردگار مانع حضرت یوسف علیه السلام شد. (ازدی بلخی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۳۲۷). برهان پروردگار نیز تجسم حضرت یعقوب بود که مانع از عملی کردن این تصمیم شد: «حضرت یعقوب بر یوسف علیه السلام ظاهر شد و همین باعث فرار یوسف علیه السلام از مهلکه گردید» (همان، ۱۴۲۳، ۲: ۳۲۷) وقتی همسر عزیز مصر درها را بست حضرت یعقوب بر یوسف علیه السلام ظاهر شد و گفت: تو در آسمان‌ها از پیامبران شمرده شده‌ای چگونه اراده کرده‌ای در زمین از زناکاران شمرده شوی؟! در این لحظه یوسف علیه السلام متوجه خطای خود شد (قمی، ۱۳۶۳، ۱: ۳۴۳).

این روایات نشان می‌دهد که یوسف اراده اولیه برای انجام این عمل را داشته و حضرت یعقوب او را از تحقق این مراد نهی کرده است یا جبرئیل و فرشته‌ای به صورت یعقوب بر یوسف علیه السلام ظاهر شده و حقیقت امر و لوازم آن را بر یوسف آشکار کرده است (رازی، ۱۴۰۸ق، ۱۱: ۴۷).

این نگاه در حفظ وحدت سیاق و تمرکز بر صراحت آیه و رعایت معنای رایج لغوی خوب عمل کرده است و می‌توان با توجیه و جمع، تفسیری مقبول و معقول از آن ارائه داد. چنانکه گذشت مراتب تحقق اراده در انسان حقیقتی مقول به تشکیک است، دیدگاه تحویل «هَمَّ» به اراده در صورتی که با نگاه مختار یعنی تحویل اراده به تحریک طبیعی همراه شود، از اشکالات مصون خواهد بود. در غیر این صورت در انتساب مراتب نهایی اراده که قرب به اقدام عملی یا تصمیم به ارتکاب است، درباره حضرت یوسف با اشکال مواجه خواهد شد.

در تقریر مختار با توجه به برخی مبانی مانند اقتضای تکوینی جهت بشری انبیاء، حقیقت مشکک بودن اراده، اطلاق حقیقی الفاظ مشکک بر مراتب خود، نظام احسن آفرینش، ولایت تکوینی حق تعالی، تبیین معنای برهان و تفسیر اراده و «هَمَّ» به میل طبیعی، می‌توان نقاط

ضعف این دیدگاه را برطرف و آن را به عنوان تفسیری مقبول ارائه کرد و اشکالات مخالفان را پاسخ گفت.

۲-۵-۲. تبیین گرایش تکوینی

مسئله گرایش و میل تکوینی که بدان اشاره شد، در کلام برخی مفسران مانند زمخشری، طبرسی، سیواسی و دیگران آمده است. وجه اعتدالی این اعتقاد را می‌توان در تقریر برگزیده پذیرفت و محمل صحیحی برای آن پیدا کرد. در نگاه این مفسران، مراد از «هَمَّ» در حضرت یوسف علیہ السلام وجود چنین میلی به دلیل جوانی در حضرت بوده است و وجود چنین میلی در حضرت طبیعی است: «جمهور مفسران برآنند که زن عزیز مصر قصد او کرده است، قصدی به منظور انجام عمل و فعلی که مشتاق آن بوده است و یوسف علیہ السلام قصد زن عزیز مصر را کرده است، قصدی که تنها درونی بوده و از خواسته دل فراتر نرفته است؛ ولی دلیل و برهان خدا برای او جلوه‌گر گردیده است و آیه از ترک آرزوی دل به «هَمَّ» تعبیر کرده است» (سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ۴: ۱۹۸۱).

پس همان اراده‌ای که در زلیخا بوده، در یوسف علیہ السلام نیز وجود داشته است و توجیه آن نیز همان طبع بشری است (محلّی، ۱۴۱۶ق: ۲۴۱؛ ثلاثی، ۱۴۲۳ق، ۴: ۴۳؛ سیواسی، ۱۴۲۷، ۲: ۲۳۰). نفس یوسف علیہ السلام میل به آمیزش داشت و اصولاً اگر چنین تمایلی که به سبب شدت‌ش تصمیم نامیده می‌شود، در آدمی وجود نداشته باشد، خودداری‌کننده از آن در نزد خدا ممدوح و مأجور نخواهد بود (زمخشری، ۱۴۰۷، ۲: ۴۵۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۵: ۳۴۴). یوسف در آن روز در عنفوان جوانی بوده که غالباً در این سنین غریزه جنسی و شهوت به اوج خود می‌رسد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۱: ۱۲۶). نفس یوسف با مشاهده آن وضعیت که به طور طبیعی اراده انسان را متزلزل می‌کند، مایل شد که با او مخالفت نماید و شهوتش تحریک شد تا حدّی که او را بسان کسی در آورد که تصمیم بر انجام عمل دارد (زمخشری، ۱۴۰۷، ۲: ۴۵۶).

چنانکه گذشت، می‌توان پذیرفت که در حضرت یوسف این میل وجود داشته است. تحریک تکوینی قوا از لوازم مرتبه طبیعی همه انسان‌ها از جمله انبیا است. هر چند در آن حضرت هیچ‌گاه این میل به عمل در نیامده و مانع آن هم مشاهده «برهان پروردگار» بوده است. انکار این میزان از «هَمَّ» طبیعی و تحریک تکوینی سنخیت میان انبیا و امت‌ها را از بین برده، آن‌ها را سنخ دیگری از موجودات معرفی نموده، فلسفه الگو بودن نسبت به مردم و تبعیت

و تلاش مردم برای تقارب و تشابه به انبیا را نفی می‌کند. اگر دایره عصمت انبیا را به مرتبه خطورات تصویری، شوق طبیعی و میل تکوینی که خصوصیت جهت بشری و جسمانیت انبیا است، سرایت دهیم، مقاومت اختیاری در مقابل کشش‌های نفسانی و تکامل انسانی معنا نداشته، فضیلت انبیا بر یکدیگر و بر مردم نفی شده و حتی عصمت فضیلتی اجباری بوده و معنای محصلی پیدا نمی‌کند. در حالی که عصمت حقیقتی اختیاری و حاصل چند معرفت یعنی معرفت به خدا، معرفت به خود و معرفت به آثار گناه است. ملکات عملی حاصل همین علوم و معارف‌اند که هر چه مرتبه معرفت بالاتر باشد، التزام عملی بیشتری نیز به همراه خواهد داشت. در انبیا این معرفت به درجه‌ای از یقین رسیده که ملکه عملی عصمت را تحقق بخشیده است. این ملکه در مقام عمل و تحقق فعل خارجی با وجود میل طبیعی و هم تکوینی و خواست و کشش غریزی و نفسانی، معصوم را از ارتکاب عمل باز می‌دارد، این غریزه و جهات طبیعی در انبیا نه تنها از بقیه مردم کمتر نیست، بلکه به جهت کمالات جسمی و روحی که دارند، نسبت به بقیه مردم شدیدتر نیز است.

این مرتبه از «هَمَّ» و تحریک طبیعی امری غریزی بوده و اگر خیانت یا سوء و گناه تلقی شود یا موجب حدّ و عذاب باشد، هر کسی که در اثر دیدن - در همان نگاه اول که شریعت جایز دانسته - یا شنیدن در همان مقدار ضرورت که فقه اجازه داده است، تحریک شود، خائن، عاصی و مستحق حدّ و عذاب است. کمال ارادی انسان در این است که در مقابل این خواست طبیعی و تحریک غریزی مقاومت نموده و با حاکمیت عقل و اراده بر قوای طبیعی و غریزی خود، آن‌ها را در راستای اهداف الهی خاضع و خاشع کند. در مرتبه طبیعی تکوینی، هیچ بشری از شیطان و وسوسه‌های او مصون نیست. پیامبر خاتم نیز فرمود من شیطان ندارم، بلکه فرمود: «من شیطان خودم را مهار کردم.» (مجلسی، بی تا، ۶۰: ۳۱۹) قرآن از اعجاب طبیعی و تکوینی پیامبر نسبت به برخی مظاهر دنیوی سخن گفته است (توبه: ۵۵) امیر مؤمنان علیه السلام از سلام کردن به زنان جوان حذر کرده و می‌فرمود: «می‌ترسم چیزی بزرگ‌تر از اجری که به دنبال آن هستم، از دست بدهم.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۶۴۸) البته دین از نزدیک شدن به فضای تحریک‌آمیز نهی کرده است، اما اگر کسی مانند یوسف در چنین فضایی قرار گرفت، به نحو طبیعی و تکوینی و اقتضای غریزه جنسی، آثار بودن در این فضا را در خود مشاهده خواهد نمود. اگر نگاه کردن یا بوییدن یا شنیدن چیزی به حسب اختیار و تکلیف ممنوع باشد، بدان معنا نیست که آثار وضعی آن نیز تحقق پیدا نکنند.

۳. توسعه در معنای برهان

برای تکمیل بحث در نگاه برگزیده و پاسخ به این سؤال که برهان مشهود یوسف چه بود، توضیحی درباره برهان لازم است. در تفاسیر درباره برهان پروردگار وجوه متعددی گفته شده است: مرغی که روی شانه یوسف نشست، مشاهده انگشت به دندان گزیدن یعقوب، پوشاندن بت توسط زلیخا، شنیدن صدایی از بیرون، دریافت ندایی از ضمیر، دیدن کف دستی که از دیوار خارج شد، باز شدن سقف خانه، مشاهده آیه مکتوبی بر زمین، لمس بال فرشته و عاری شدن از شهوت، دیدن دختری از دختران بهشت، دیدن چاهی که بدان افتاده بود، رؤیت زلیخا در صورتی بسیار زشت و کریه، دیدن ازدهایی بزرگ و... از جمله تفسیرهایی است که درباره برهان شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۱۱: ۱۳۱).

اصل معنای برهان به معنای امر واضح، آشکار، مبین و روشن قطعی و اثرکننده است، با تحفظ بر همین معنای لغوی می‌توان موارد گفته‌شده را از مصادیق برهان به شمار آورد که بر اساس روایات شیعه و سنی یا قصص شفاهی و حتی برداشت‌های ذوقی و سلیقه‌ای مفسران گفته شده است. اگر چه بیشتر مفسران به دنبال منشأی بیرونی در تحقق برهان بوده‌اند، اما آنچه نباید از آن غفلت کرد و در برخی اقوال مورد اشاره قرار گرفته، این است که برهان خداوند ممکن است مبدایی درونی داشته و به نحو مطلق به معنای توجه و التفات شخص به صفحه ذهن و نفس خودش باشد، بی‌شک چنانکه گفتیم انبیا در وجود طبیعی خود مسانخت کامل با دیگر افراد دارند. در غیر این صورت فلسفه تبلیغ تحقق پیدا نمی‌کرد.

همانگونه که در مسائل جسمانی تحریک قوای جنسی در برخی از مراتب غیراختیاری است. در مسایل روحی نیز از آنجا که عالم طبیعت، عالم غیبت و حجاب و آمیختگی نفس با مراتب مادی است، امکان عدم التفات به برخی حقایق برای همه انسان‌ها از جمله انبیا به‌ویژه قبل از پیامبر خاتم وجود دارد. نبی اگر چه به حس باطن جامع همه حقایق نفسی و روحی است، اما تمام حقیقت انبیا در مرتبه طبیعت ظهور پیدا نمی‌کند. به این معنا که ظرف طبیعت قابلیت ظهور و تفصیل همه صفحات روحانی وجود نبی را ندارد.

با توجه به آنچه در تشکیک مراتب اراده و اقتضای گرایش تکوینی در نفس بشری پیامبر گفته شد، می‌توان گفت پس از طی مقدمات طبیعی که خصوصیت ارتباط نفس با ماده است و اشتغال به کثرات - آن هم در این درجه از شدت که همه شرایط از جوانی و زیبایی یوسف،

غلیان مسائل جنسی، زیبایی و دعوت زلیخا، بسته بودن درها، صاحب نعمت بودن زلیخا در مقام عبد بودن یوسف و... مهیا بوده است - یوسف متوجه باطن و التفات به حقیقتی ماورایی شده و این توجه و التفات که نتیجه آن کشف حقیقتی روشن و قطعی است، خود می تواند همان برهان بازدارنده باشد.

ممکن است مراتب ضعیف تر این نوع برهان در سایر انسان ها نیز تحقق پیدا کند. بسیاری اشخاص گاه از مطالب روشن و بدیهی که در خزانه نفس آنها ثبت و ضبط است، غافل می شوند و پس از مدّت ها که گرفتار سردرگمی و حرکت در مسیری متفاوت هستند، ناگهان متوجه و به تعبیر قرآن متذکر شده و تغییر مسیر می دهند. چنانکه این حقایق ممکن است از سنخ علوم حصولی و استدلال های عقلی باشد که با التفات به مقارنت مقدمات به برهان قطعی و آشکار تبدیل شده و موجب تأثیر در اندیشه و تغییر در عمل شخص می شود. هر کس به حسب مراتب روحی و عمق باطنی که دارد، در توجه به باطن می تواند برهانی از این دست پیدا کند. اما برهانی که یوسف از پروردگار خود مشاهده نمود، هر چند در آیات قرآن روشن نشده که چه بوده است، اما یکی از وسایل یقین بوده که با وجود آن دیگر جهل و ضلالتی باقی نمی ماند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۱۱: ۱۲۴).

به ویژه اگر این مطلب را درکنار ولایت و تصرف باطنی حق تعالی نسبت به مؤمنان لحاظ کنیم، درباره حضرت یوسف تبیین بهتری خواهد یافت.

یکی از سنت های الهی این است که هر کس در راه عبودیت و اطاعت او تلاش کند، خداوند نیز او را در این تلاش مساعدت نموده و او را به برخی راه ها رهنمون می نماید: «وَالَّذِينَ جَاهِدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت: ۶۹) یا برخی موانع را از مسیر او برداشته و او را از حرکت به برخی جهات و ورود در حاکمیت و سلطه شیطان منع می کند: «حضرت یوسف تحت ولایت الهی و تربیت ربوبی بود» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۱۱: ۱۲۰)، این منع ممکن است با خطوری ذهنی، رؤیایی صادقانه، مشاهده ای قلبی، تجسمی بیرونی یا هر چیز دیگری تحقق یابد و همه این امور از آنجا که موجبات روشنی قطعی و آشکار شدن حقیقتی را دربردارند، «برهان» نامیده می شوند.

بنابراین، لازم نیست حتماً امری بیرونی به عنوان برهان در آیه شریفه لحاظ کرد، برهان ممکن است همان توجه و تنبیه به حقایق باطنی باشد که البته با توجه به جامعیت نفس نبی و قوت شهود حقایق باطنی در ایشان نوع برهان مشهود هم بسیار قوی تر خواهد بود. [والله العالم]

۴. تأیید به قیاس اولویت

استعمال لفظ در بیش از یک معنا و امکان یا امتناع آن در برخی علوم اسلامی مورد توجه قرار گرفته است. در این مباحث، مسئله این است که آیا می‌توان لفظ مشترکی را که دارای معانی مختلف است، در استعمال واحد در بیش از یک معنا استعمال کرد یا چنین استعمالی محال و غیر جایز است؟

عده‌ای با اقامه ادله‌ای، امکان اراده بیش از یک معنا از لفظ واحد را جایز ندانسته‌اند (خراسانی، ۱۴۰۹: ۳۶) و برخی نیز با تکیه بر شواهد ادبی و استشهاد به استعمال الفاظ مشترک در چند معنا، وقوع را بهترین دلیل بر امکان معرفی نموده و استعمال لفظ واحد در بیش از دو معنا را جایز دانسته‌اند (سبحانی، ۱۳۸۷: ۲۲).

آنچه محل شاهد و استناد ما است این‌که بنا بر مبنای دوم، می‌توانیم یک واژه واحد مانند «هم» را در استعمال واحد در دو معنا استفاده کنیم؛ یعنی اگر در آیه شریفه بعد از بیان جریان حضرت یوسف علیه السلام و زلیخا در یک عبارت می‌فرمود: یوسف و زلیخا هر دو گرفتار «هم» شده بودند، ما می‌توانستیم بر مبنای مذکور و برای رفع شبهه بگوییم: «همّت» در اینجا به دو معنا استعمال شده و همّت یوسف غیر از همّت زلیخا است.

در این آیه، واژه «هم» به عنوان یک لفظ مشترک در یک جمله دو بار تکرار شده است، پس به طریق اولی می‌توانیم بگوییم اگر چه وحدت سیاق عبارت و شباهت فضای صدور، اقتضای وحدت معنای «هم» را دارد، اما با تکیه بر قرائن و شواهد دیگر، همّت درباره حضرت یوسف غیر از همّت درباره زلیخا است و در آیه دو معنای مختلف از «هم» در هر کدام از استعمال‌های اراده شده است؛ چنانکه در برخی از پاسخ‌ها به این شیوه عمل شده بود.

اکنون اگر ما استعمال دو لفظ مقارن در دو معنا و استعمال لفظ واحد در دو معنا را بپذیریم، به همین قیاس اولویت می‌توانیم ادّعا کنیم که استعمال یک لفظ در دو مرتبه متفاوت از یک معنا، چه در استعمال واحد و چه در استعمال مقارن نیز جایز است. حسب نگاه مختار در آیه شریفه لفظ «هم» در این دو مرتبه معنایی و مقارن با هم استعمال شده است و این خود می‌تواند به عنوان استدلال و مؤید بر پاسخ پیشنهادی مطرح گردد.

در ضمن مقاله و با مقدمات یاد شده تا حدودی این معنا روشن شد که تحریک طبیعی و قصد ارتکاب دو مرتبه از یک حقیقت واحد تشکیکی هستند، حقیقت طلب و اراده و تحقق آن در عالم خارج، فرآیندی تدریجی و دارای مراتب متفاوت است، مراتب ابتدایی آن به اقتضای

جهات تکوینی، طبیعی و غریزی در هر بشری از جمله حضرت یوسف علیه السلام، تحقق یافته است، البته همین اقتضای ابتدایی و طبیعی در زلیخا شدت یافته و به مرتبه شوق مؤکد یا قصد ارتکاب رسیده است. تحریک غریزی و قصد هر دو از مراتب همان حقیقت واحدند و قرآن کریم لفظ «هم» را در دو مرتبه این معنا استعمال کرده است.

این بیان مانند دیگر پاسخ‌های مطرح‌شده، اگر چه ادعای ضرورت و قطعیت ندارد، اما می‌تواند به عنوان پاسخی مناسب برای کسانی که دل مشغول مباحث عقلی و تسلیم فضای فلسفی هستند، ارائه شود [و الله العالم].

نتیجه‌گیری

در پاسخ به شبهه آیه ۲۴ سوره یوسف، دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است. تفسیر همّت زلیخا به تصمیم و اقدام و «هم» حضرت یوسف علیه السلام به موعظه و نصیحت، تفاوت میان «هم» زلیخا و یوسف از جهت متعلق، تأویل «هم» هر دو به زدن، اعتقاد به تقدیم و تاخیر در آیه و... از جمله این پاسخ‌ها است؛ همچنین در این مقاله نشان داده شد که مبتنی بر برخی مبانی چون مشکک بودن اراده، تحویل اراده به تحریک طبیعی، تبیین گرایش طبیعی، توسعه در معنای برهان و اعمال ولایت تکوینی خداوند می‌توان واژه «هم» را درباره حضرت یوسف به میل و گرایش تکوینی و درباره زلیخا به قصد و اراده ارتکاب، تفسیر نموده و به عنوان یکی از پاسخ‌های قابل طرح در این شبهه پذیرفت و به اشکالات احتمالی پاسخ داد. این پاسخ را می‌توان به قیاس اولویت تأکید نمود با این بیان که اگر استعمال لفظ در دو معنا جایز است، به طریق اولی استعمال لفظ در دو مرتبه متفاوت از یک معنا هم جایز خواهد بود.

منابع

- قرآن کریم.
۱. ابن سینا، حسین بن علی، (۱۴۰۴ق)، الشفاء، محقق: سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
 ۲. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (۱۳۶۹)، مشابه القرآن و مختلفه، قم، بیدار.
 ۳. ابن عبدالسلام سلمی، عبدالعزیز، (۱۴۲۹ق)، تفسیر العز بن عبدالسلام، بیروت، دارالکتب العلمیة منشورات محمد علی بیضون.
 ۴. ازدی بلخی، مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۵. انیس ابراهیم و همکاران، (۱۳۸۶)، المعجم الوسیط، مترجم: محمد بندرریگی، تهران، انتشارات اسلامی.
۶. بهمنیار بن مرزبان، (۱۳۷۵)، التحصیل، مصحح: مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
۷. تستری، سهل بن عبدالله، (۱۴۲۳ق)، تفسیر التستری، بیروت، دارالکتب العلمیة منشورات محمد علی بیضون.
۸. ثقفی تهرانی، محمد، (۱۳۹۸)، روان جاوید در تفسیر قرآن مجید، تهران، برهان.
۹. ثلاثی، یوسف بن احمد، (۱۴۲۳ق)، تفسیر الثمرات الیانة و الاحکام الواضحة القاطعة، صعده، مكتبة التراث الإسلامی.
۱۰. جرجانی، حسین بن حسن، (۱۳۷۸ق)، جلاء الأذهان و جلاء الأحران، تهران، دانشگاه تهران.
۱۱. خراسانی، محمدکاظم بن حسین، (۱۴۰۹ق)، کفایة الأصول، قم، انتشارات موسسة آل البيت علیهم السلام.
۱۲. رازی، حسین بن علی (ابوالفتوح)، (۱۴۰۸ق)، روض العنجان و روح العنجان فی تفسیر القرآن، محقق: محمدجعفر یاحقی، مشهد، انتشارات بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۳. رشیدرضا، محمد، (۱۴۱۴ق)، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفة.
۱۴. زحیلی، وهبه، (۱۴۱۱ق)، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، دمشق، دارالفکر.
۱۵. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، بیروت، دارالکتب العربی.
۱۶. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۳۸۷)، الموجز فی أصول الفقه، قم، مؤسسه امام صادق علیهم السلام.
۱۷. سلمی، محمد بن حسین، (۱۳۶۹)، حقائق التفسیر، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۸. سیواسی، احمد بن محمود، (۱۴۲۷ق)، عیون التفاسیر، بیروت، دارصادر.
۱۹. شاذلی قطب، سیدابراهیم، (۱۴۲۵ق)، فی ظلال القرآن، بیروت، دارالشروق.
۲۰. شنقیطی، محمدامین، (۱۴۲۷ق)، أضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن، بیروت، دارالکتب العلمیة، محمد علی بیضون.
۲۱. شیبانی، محمد بن حسن، (۱۴۱۳ق)، نهج البیان عن کشف معانی القرآن، قم، الهادی.
۲۲. صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، مصحح: سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۳. _____، (۱۴۲۲ق)، شرح الهدایة الاثریة، مصحح: محمد مصطفی فولادکار، بیروت، موسسة التاريخ العربی.
۲۴. _____، (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۲۵. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۷۸)، *عیون أخبار الرضا*، تهران، نشر جهان.
۲۶. طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
۲۸. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفة.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۰. طیب، عبدالحسین، (۱۳۶۹)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، اسلام.
۳۱. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، *تفسیر القمی*، قم، دارالکتاب.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۳۳. کاشفی، حسین بن علی، (بی تا)، *تفسیر حسینی (مواهب علیّه)*، سراوان، کتابفروشی نور.
۳۴. محلی، محمد بن احمد، (۱۴۱۶ق)، *تفسیر الجلالین*، بیروت، مؤسسه النور للمطبوعات.
۳۵. مراغی، احمد مصطفی، (بی تا)، *تفسیر المراغی*، بیروت، دارالفکر.
۳۶. مغنیه، محمدجواد، (۱۳۷۸)، *تفسیر الکاشف*، مترجم: موسی دانش، قم، بوستان کتاب.